54e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 31 — 5 AOUT 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q — Supposons qu'une société (Etat) soit établie de fait sous un régime déterminé, par exemple le régime républicain, et que l'autorité (notamment le pouvoir *législatif)* ait, d'après la constitution, pour sujet la Chambre des députés, le Sénat, le Président de la République. Supposons que la constitution établisse que les membres de ces deux Chambres et le Président de la République doivent être élus par le suffrage universel : alors, quand l'élection se fait normalement, cette élection ou plutôt la masse des électeurs, par son acte même d'élection, est *la cause instrumentale de la collation du pouvoir ;* c'est-à dire Dieu confère le pouvoir à ceux qui sont *désignés* par le peuple comme *sujets du pouvoir.*

Supposons maintenant que l'élection se fasse *légalement,* c'est-à-dire conformément aux prescriptions de la loi, mais qu'elle se fasse *immoralement,* c'est-à-dire que la majorité des électeurs désigne des personnes indignes et décidées à user du pouvoir pour agir contre la loi divine : est-ce que Dieu donne aux sujets élus (collectivement) le pouvoir législatif ? Il semble que *oui.* Sinon, il n'y aurait pas de pouvoir dans cette société : ce serait, au sens propre, l'anarchie : ce qui n'est pas admissible. Ainsi Schiffini *(Disp. philosophiæ moralis,* t. II, n. 470) admet que l'*usurpateur* a momentanément le pouvoir, le *jus auctoritatis,* à distinguer du *jus ad auctoritatem.* Dès lors, il faut admettre aussi que les citoyens sont *obligés d'obéir* à toutes les lois *justes* qui émanent de ce corps législatif, qui alors exerce le *pouvoir qu'il a reçu de Dieu.* S'il en est ainsi, ne faut-il pas admettre que les électeurs, bien qu'ils aient péché en choisissant de tels individus, sont cependant *la cause instrumentale de la collation du pouvoir faite par Dieu ?*

Ratio peccati non excludit rationem *causæ instrumentalis,* v. gr., *si vir et mulier peccando sunt causa conceptionis fœtus humani, fiunt causa dispositiva instrumentalis creationis animæ a Deo.*

R. — Cette consultation nous est venue de Belgique, à propos d'une remarque concernant les brochures de M. Jenatton : 1re étude, *Le Régime électif ;* 2e étude, *La meilleure forme de pouvoir (Ami* 1936, p. 686-687). Nous avions écrit : « L'élection du gouvernement de Front populaire actuel réalisée par Dieu, en passant par l'instrument du peuple, allons donc ! » Et on nous avait signalé qu'on pourrait répondre du tac au tac : « L'accession au pouvoir de Charles VI et Isabeau de Bavière, réalisée par Dieu en passant par l'instrument de l'hérédité, allons donc ! » Et on ajoutait : « Tout pouvoir est de Dieu comme de sa cause première, même lorsque la déficience de la cause seconde (hérédité, élection ou autre) amène de mauvais résultats. L'action de Dieu, cause première et universalissime de tout être et de toute action, ne supprime ni la liberté humaine, ni les erreurs des hommes, lesquels peuvent partout se retrouver. L'épiscopat aussi est toujours de Dieu, même dans le cas de Cauchon, Talleyrand et Loménie de Brienne. Quand S. Paul écrivait (Rom., XIII, 1) : *Non est potestas nisi a Deo,* le pouvoir s'appelait alors Néron. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit à Pilate : *Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne te venait d'En-Haut ?* (Jean, XIX, 11). Le pouvoir de Néron et celui de Pilate venant de Dieu, allons donc ! »

* *

Nous avons présenté, dans toute leur force, les objections accumulées contre notre remarque. Elles ne prouvent qu'une chose : c'est que la portée de cette remarque n'a pas été bien comprise. Et le fait arrive souvent que des auteurs, inféodés à un système d'*explication,* confondent et identifient ledit système — qui n'est qu'une opinion discutable — avec la doctrine indiscutée et admise par tous.

Nous admettons tous, sans hésiter, que tout pouvoir, quel qu'il soit, vient de Dieu, et dernièrement encore (8 juillet, p. 417) nous le rappelions en termes énergiques à un lecteur qui rêvait de martyre en préconisant l'action, même à main armée, contre les pouvoirs hostiles à la religion. Oui, le pouvoir, tout pouvoir, même celui de Néron, même celui de Pilate, vient de Dieu, et cette vérité fondamentale n'a jamais été mise en discussion.

Ce qui est en discussion, — et qui est librement controversé, — c'est *la manière* dont ce pouvoir vient de Dieu, et c'est là que nous répétons : « L'élection du gouvernement de Front populaire RÉALISÉE par Dieu en passant *par* L'INSTRUMENT *du peuple,* allons donc ! »

* *

Nous sommes, en effet, en présence de plusieurs théories pour expliquer l'*origine divine* du pouvoir. Tout catholique doit admettre deux points fondamentaux : 1° le pouvoir politique n'a pas sa source première dans le peuple, mais il vient de Dieu, auteur du droit naturel; 2° la détermination concrète du pouvoir politique (forme du pouvoir et sujet du pouvoir) dépend des circonstances humaines.

Mais cela acquis, il reste loisible de se demander *comment le pouvoir qui vient de Dieu arrive aux chefs qui détiennent dans la cité l'autorité gouvernementale.*

1° Une première opinion est celle de Suarez et de S. Robert Bellarmin. On pourrait peut être même trouver chez S. Thomas quelques textes qui lui paraissent favorables. C'est l'opinion que proposait M. Jenatton ; c'est celle à laquelle semble se rallier notre consultant belge. Le fait que Pie XI ait canonisé S. Robert Bellarmin ne fait rien à l'affaire. Cette opinion est et demeure discutable.

D'après elle, le pouvoir vient de Dieu aux chefs du gouvernement par le moyen — par l'instrument (reprenons le mot en litige) — du corps social tout entier qui en serait le premier sujet. Certes, le corps social ne peut exercer ce pouvoir, mais il est pour ainsi dire l'instrument de Dieu *en le transférant aux gouvernants qu'il désigne.* Voici l'exposé de cette opinion par le P. Yves de la Brière :

« Le pouvoir politique vient de Dieu et, pourtant, à en juger par la conduite normale et ordinaire de la Providence, Dieu n'a pas remis, d'une manière directe, apparente et visible, à un homme ou à un groupe d'hommes, en particulier, le droit de parler et de commander en son nom. L'institution d'un gouvernement politique répondant aux exigences raisonnables du corps social tout entier, ce sera donc *le corps social lui-même* qui devra être considéré comme investi, d'une manière immédiate, de l'autorité venue de Dieu pour en régler la transmission et l'organisation selon les conditions concrètes que pourra requérir le bien commun temporel. Dans les cas, peu nombreux, relativement parlant, où l'histoire politique d'un pays ou d'un régime commence par une consultation formelle de la collectivité nationale, aucune difficulté n'existe pour concevoir la vérification du système de l'investiture divine, primordialement conférée au corps social tout entier. Mais on ne peut négliger les cas, beaucoup plus nombreux selon toute apparence, dans lesquels la collectivité nationale n'eut jamais occasion de se prononcer, par voie de consultation explicite, sur l'organisation politique de l'Etat et le choix des gouvernants de la chose publique. On ne peut nier cependant que des régimes politiques existèrent, souvent et longtemps, dans des *conditions équitables, raisonnables, pacifiques,* utilement conformes aux exigences du bien commun temporel et sans avoir bénéficié *d'aucune consultation nationale.* Il faut alors donner à la théorie une application plus large et une interprétation plus élastique. La possession prolongée, pacifique, du pouvoir politique, en des conditions conformes au bien commun temporel, comporte ou suppose nécessairement l'*approbation équivalente,* l'*adhésion tacite* du corps social tout entier. Les gouvernants de l'Etat seront donc tenus pour investis correctement du pouvoir politique, *en vertu même de cette approbation équivalente, de cette adhésion tacite,* qui permet de dire que les chefs du peuple doivent le caractère légitime de leur autorité publique à la volonté, suffisamment manifestée, de la collectivité sociale et nationale. Solution qui réclame un peu de bon vouloir, mais qui n'a rien d'illogique et d'inconcevable.

Dans ce système, le corps social tout entier opère, en faveur des gouvernants de l'Etat, lorsque le régime établi n'est pas celui de la démocratie pure et directe, *une véritable transmission de pouvoir.* Le corps social conclut un pacte avec les gouvernants de l'Etat, électifs ou héréditaires. En vertu de ce pacte, le peuple *aliène* l'autorité publique qu'il avait naturellement reçue de Dieu et la *confère* [1] aux gouvernants, ceux-ci prenant l'engagement d'exercer le pouvoir en vue du bien commun temporel, dans les limites prescrites par la loi divine et par la constitution particulière de chaque Etat. Hors des cas où le contrat est résolu par l'accomplissement de l'une des clauses résolutoires du pacte fondamental, ou par une évidente et légitime exigence du droit naturel, le peuple n'a aucun droit de reprendre le pouvoir dont il s'est validement dessaisi par voie d'aliénation et de transmission régulière en faveur des gouvernants. On concilie de la sorte le droit divin naturel du pouvoir politique et le caractère humain de sa détermination concrète [2]. »

2° Une deuxième opinion veut *que le pouvoir soit conféré immédiatement par Dieu aux gouvernants de l'Etat.* Et c'est à cette opinion que nous nous rallions pleinement.

Mais encore faut-il s'entendre sur cette collation « immédiate » du pouvoir par Dieu. Nous affirmons expressément *nous séparer* des partisans d'un droit divin conférant le pouvoir à *tels gouvernants déterminés.*

On peut imaginer, en effet, une double façon dont le pouvoir viendrait immédiatement de Dieu à *telle* personne déterminée.

Première façon : droit divin positif, en surcroît de l'ordre institué par la nature. Mais cette intervention *positive* de Dieu devrait se manifester de quelque façon. Or rien de tel dans la désignation du détenteur du pouvoir : seules les contingences humaines s'affirment. L'intervention positive de Dieu s'est produite jadis en faveur des Juges d'Israël et même des Rois, tout au moins des deux premiers, Saül et David. C'est encore aujourd'hui le cas du pape : ici, en effet, intervient un *titre visible, déterminé positivement par S. Pierre au nom de Jésus-Christ* comme condition de l'investiture du pontificat souverain, *l'élection comme évêque de Rome,* l'évêque de Rome devenant, de droit divin positif, Souverain Pontife dans l'Eglise [3].

Deuxième façon : droit divin immédiat, mais purement naturel. Pour concevoir cette sorte d'investiture immédiate d'ordre naturel, il faudrait que la détermination du sujet du pouvoir résultât des éléments spécifiques de la Société elle-même. — C'est le cas de la famille, qui a reçu de la nature elle-même sa constitution spécifique jusque dans ses derniers éléments. Elle tient de la nature, d'être « une société hiérarchique, où l'*homme* a

[1] Il est ainsi, équivalemment, l'instrument de Dieu.

[2] *Dict. apol. de la Foi catholique,* art. Pouvoir politique (Origine du), t. iv, col. 87-88. — Cf Suarez, *De legibus,* l. III, c. 1 4 ; *Defensio fidei contra Jacobum regem,* l. III, c. 1-3.

[3] C'est du moins la meilleure explication qu'on puisse donner de la succession pontificale existant non seulement en fait, mais encore *en droit,* chez les Evêques de Rome.

autorité et responsabilité vis-à-vis de la femme, par là qu'il représente en leur union la raison et la force, où les *parents* ont, pour le même motif, autorité et responsabilité vis-à-vis des enfants... » (Baudin, *Cours de Morale*, p. 353) — Mais ce n'est pas le cas de la société civile, dont la constitution spécifique n'est pas tracée par la nature jusque dans ses derniers éléments. Dans la société civile, la nature exige une autorité, un détenteur du pouvoir; mais elle n'indique pas *qui* sera détenteur du pouvoir, *quelle forme* revêtira le gouvernement de l'Etat.

Ces précisions apportées, il nous est facile de formuler notre opinion. Le pouvoir appartient *de droit naturel immédiat* au chef du gouvernement : c'est la loi naturelle, et donc Dieu lui-même, qui donne aux gouvernants le pouvoir dans la société civile, et cela du seul fait que l'Etat ou nation, société naturelle, est constitué. Mais que ce chef du gouvernement soit telle ou telle personne, et que le pouvoir doive s'exercer sous telle ou telle forme politique, cela dépend uniquement des contingences humaines, lesquelles — y compris l'élection — ne font que *désigner* la personne à qui revient, de droit divin *naturel*, le pouvoir du gouvernement. Ecoutons encore le P. Yves de la Brière *(loc. cit*, col. 89 90) :

« Dans ce système... le vote national aura pour effet de *désigner* légitimement, *comme le ferait tout autre titre régulier*, les gouvernants qui recevront *immédiatement* de Dieu lui-même le pouvoir de régir la société politique, alors que, dans le système exposé en premier lieu, le corps social était considéré comme *ayant déjà reçu de Dieu le dépôt de l'autorité publique* et, par l'élection régulière, *conflait, transmettait* aux gouvernants le pouvoir de régir la société politique. Dans le premier système, le vote national était une *aliénation* d'autorité, validement opérée, en faveur des gouvernants, par le corps social, déjà dépositaire de l'autorité; alors que, dans le deuxième système, le vote national devient une désignation juridique, préalable et préparatoire à l'investiture même du droit de commander, que les gouvernants élus recevront immédiatement de Dieu, créateur et conservateur de la société politique.

Cette *désignation* préalable et préparatoire serait exactement du même ordre, par exemple, que celle qui, dans l'élection de chaque nouveau Pape, est opérée par le Collège des Cardinaux : l'élection elle même ne *confère* pas le pouvoir pontifical, mais elle désigne le personnage qui recevra de Dieu l'héritage de la primauté perpétuelle de S. Pierre. La différence est ici que, pour le pouvoir pontifical, l'investiture est de droit divin *surnaturel* ou *positif*, alors que, pour le pouvoir politique, l'investiture est de droit divin *naturel*, comme nous l'avons expliqué plus haut. Nul doute que ce concept de *désignation* préalable et préparatoire des gouvernants de l'Etat par la volonté du corps social soit un concept philosophique différent du concept de *transmission* de pouvoir, qui était celui des défenseurs de l'opinion plus commune chez les théologiens antérieurs au dix-neuvième siècle... »

* *

Dans l'appréciation de ces systèmes, il faut se garder, dit encore le P. de la Brière, « d'y introduire des plaidoyers pour ou contre un régime politique déterminé. » Rien de moins exact de représenter le système Bellarmin-Suarez comme favorisant la démocratie, ou encore le système Taparelli-Billot comme favorisant les dynasties et les aristocraties héréditaires. C'est pourquoi l'*Ami* a vivement protesté contre l'assertion de M. Jenatton faisant de ce dernier système l'opinion « des théologiens d'*Action française*. »

« La démocratie politique, écrit le P. de la Brière, peut cadrer, sans aucun effort, avec le système du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat : le vote populaire sera, dans ce régime, la *condition* régulière et fondamentale de l'accès légitime au gouvernement politique et à l'investiture divine de l'autorité. Les dynasties et aristocraties héréditaires peuvent cadrer non moins facilement avec le système du pouvoir conféré primordialement au corps social tout entier ; car l'existence pacifique et stable du régime monarchique et aristocratique comporte nécessairement l'acceptation équivalente, le consentement tacite de tout le corps social ; c'est le suffrage de la tradition historique et nationale qui, dans la théorie dont nous parlons, constitue un droit légitime à la possession du pouvoir et une investiture parfaitement authentique. » *(Loc. cit.*, col. 91-92).

Cela dit, il nous reste à expliquer pourquoi nos préférences vont au second système et comment, en ce système, il ne saurait être question de « causalité instrumentale. »

1° *Pourquoi préférer le second système au premier ?* — Pour de multiples raisons.

a) Le système de Bellarmin-Suarez n'a jamais été proposé pour lui-même par ces théologiens.

« Il s'agissait, en réalité, écrit le P. de la Brière, du pouvoir *indirect* de la Papauté sur le temporel des couronnes et, plus particulièrement, du droit des Papes à *relever les sujets du serment de fidélité* envers les souverains hérétiques. C'est sur ce problème que le roi Jacques était le plus intransigeant et le plus susceptible, tandis que Bellarmin et Suarez tenaient à défendre les prérogatives pontificales au sujet du pouvoir indirect et du serment d'allégeance. Le concept philosophique de l'origine divine du pouvoir politique se trouva introduit par voie oblique, comme argument pour ou contre la thèse pontificale, pour ou contre l'immunité des couronnes. Bellarmin et Suarez rattachèrent leur légitime argumentation sur la déchéance possible d'un souverain à la théorie, communément admise chez les scolastiques, du pouvoir conféré primordialement au corps social tout entier et non pas aux gouvernants de l'Etat. Jacques Ier rattacha ses prétentions exorbitantes à la théorie du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat et à nul autre : *le droit divin des rois*. Ce qui était faux, dans l'opinion de Jacques Ier comme de tous les régaliens et gallicans qui défendirent le même système, consistait, non pas dans une *théorie de l'origine* même du pouvoir (théorie que personne n'a démontrée fausse et qui devait, plus tard, devenir prépondérante chez les catholiques), mais dans une *exagération* absurde et idolâtrique des *prérogatives* de la souveraineté politique, considérée comme illimitée, inamissible, exempte de toute possibilité de déchéance... Les régaliens, césariens et gallicans du Moyen Age et de l'époque moderne rendirent donc au

système du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat le mauvais service de l'associer à une conception païenne et fausse de l'autorité publique. Il en résulta, pour le système, un certain discrédit dans les écoles catholiques, jusqu'au dix neuvième siècle. Mais, depuis une centaine d'années, la réaction doctrinale contre les erreurs de Jean-Jacques Rousseau et de la Révolution française, réaction légitime et nécessaire en son principe, conduisit les théologiens catholiques à une étude plus approfondie du problème de l'origine du pouvoir, et cette étude profita considérablement à la théorie, naguère un peu disgraciée, de la collation immédiate de l'autorité aux gouvernants de l'Etat. » *(Loc. cit.*, col. 92-93).

Cette excellente mise au point historique fait voir avec évidence à quelles exagérations et injustices on peut se laisser entraîner lorsqu'on confond la théorie du droit divin des rois et l'opinion de l'origine immédiate du pouvoir civil. C'est parce qu'elle n'a pas fait suffisamment cette discrimination que nous considérons l'opinion de Suarez-Bellarmin comme répondant à des considérations plutôt d'opportunité que de vérité.

b) Ce jugement nous paraît s'imposer davantage encore depuis la publication des encycliques *Diuturnum illud* de Léon XIII (1881) et *Notre charge apostolique* de Pie X (1910).

Léon XIII dit expressément : « Ce choix (du grand nombre) *désigne la personne du gouvernant, il ne lui confère pas l'autorité de gouverner ; il ne délègue pas le pouvoir, il désigne la personne qui en sera investie.* »

Et Pie X, appliquant cette doctrine aux enseignements du *Sillon*, écrit :

« Le *Sillon* place primordialement l'autorité publique dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants, de telle façon cependant qu'elle continue à résider en lui... Sans doute, le *Sillon* fait descendre de Dieu cette autorité qu'il place d'abord dans le peuple, mais de telle sorte qu' « elle remonte d'en bas pour aller en haut, tandis que dans l'organisation de l'Eglise le pouvoir descend d'en haut pour aller en bas » (Marc Sangnier, *Discours de Rouen*, 1907). Mais, outre qu'il est anormal que la délégation monte, puisqu'il est de sa nature de descendre, Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme Car il [déclare] : « Il importe de le remarquer ici : ceux qui president au gouvernement de la chose publique peuvent bien, en certains cas, être élus par la volonté et le jugement de la multitude, sans répugnance ni opposition avec la doctrine catholique. Mais si ce choix désigne le gouvernant, il ne lui confère pas l'autorité de gouverner, il ne délègue pas le pouvoir, il désigne la personne qui en sera investie. » (Voir *Ami* 1910, p. 813).

Nous avions déjà fait observer alors (p. 1115, note 9) que, de la condamnation de l'erreur démocratique moderne, il ne fallait pas conclure la réprobation de l'opinion de Suarez et de Bellarmin. Mais nous notions également (1911, p. 20 21) que des circonstances d'ambiance historique avaient seules permis à Suarez et à Bellarmin d'*accentuer* la doctrine de l'origine du pouvoir politique dans le sens démocratique. Et, disions-nous alors :

« Ces considérations d'ambiance historique font un cadre singulièrement restreint à l'autorité morale du prestige qu'on veut trouver dans l'opinion de ces soi-disant démocrates scolastiques. A quoi il faut ajouter qu'ils ont radicalement ignoré le problème démocratique tel qu'il se pose aujourd'hui depuis Locke et Jean-Jacques Rousseau, et après les conséquences expérimentales qu'ont apportées cent ans de libéralisme politique, révolutionnaire, au principe faux de la souveraineté du peuple. Nous ne trouvons pas mauvais que les théoriciens actuels de la démocratie radicale à outrance essaient de tirer de certaines idées d'anciens auteurs des déductions utiles à leur cause. Aller plus loin et invoquer en sa faveur le *patronage* de Bellarmin, Suarez, Molina et autres grands scolastiques, c'est dépasser la mesure. »

Ce qu'un rédacteur — aujourd'hui décédé — écrivait en 1911, se retrouve exactement sous la plume d'un autre rédacteur en 1936. Cela prouve la continuité doctrinale de l'*Ami du Clergé*, jusque dans l'appréciation d'ouvrages dont les assertions, çà et là tendancieuses, paraissent devoir être ramenées en des voies plus droites.

Sans doute, conclurons-nous avec le P. de la Brière,

« ni Léon XIII, ni Pie X n'a eu pour intention... de réprouver l'opinion de Suarez et des anciens scolastiques, ou de prendre positivement et directement parti dans la controverse entre docteurs catholiques sur l'origine du pouvoir politique. Mais on ne peut sérieusement contester que les deux documents susdits empruntent les concepts et le langage même des théologiens d'après lesquels l'investiture divine est conférée immédiatement, non pas au peuple entier, mais aux gouvernants de l'Etat. Nous en conclurons tout simplement que cette opinion nous apparaît, de la sorte, comme très appuyée, très hautement autorisée dans l'Eglise de Dieu. *Personne n'a plus le droit de proposer le système de Suarez et des anciens scolastiques comme* LA SEULE *théorie catholique en cette matière, et de présenter le système de Taparelli comme une théorie quelque peu suspecte, comme une survivance malencontreuse des idées de déification de la souveraineté politique, qui furent l'erreur du roi Jacques, des Gallicans de l'ancienne France et de l'ancienne Europe, des légistes de Philippe le Bel et de Louis de Bavière.* » *(Loc. cit.*, col. 93-94).

Nous n'avons pas dit autre chose dans nos recensions de 1936.

c) Ajoutons à ces considérations d'autorité quelques raisons indiquées par Billot *(De Ecclesia*, t. I, p. 501), et tirées de la doctrine elle même :

« Tout d'abord l'institution d'un gouvernement ne saurait être conçue comme une abdication de la part de la multitude : par cette institution, en effet, loin d'abandonner un droit lui appartenant, la communauté acquiert quelque chose qui lui est nécessaire. — Ensuite, il est difficile de comprendre que la communauté possède de droit naturel un pouvoir qui ne saurait jamais ou presque jamais être mis en usage, comme Suarez le reconnaît lui-même *(De legibus*, l. III, c. 3, *in fine)* .. — Enfin, et surtout, cette opinion (de Suarez) détruit les principes mêmes sur lesquels se fonde

intégralement la présente doctrine [de l'origine du pouvoir]. D'une part, en effet, la doctrine catholique a pour fondement que le droit naturel ne détermine aucune forme de gouvernement en particulier et ne confère directement le pouvoir de gouverner à aucun sujet déterminé. Il s'ensuit donc qu'une institution humaine doit toujours intervenir comme ultime raison déterminante et quant à la forme du gouvernement et quant au sujet en qui réside l'autorité. D'autre part, si l'on affirme que le pouvoir lui-même qui est transféré aux chefs et aux magistrats existe antérieurement dans le peuple en vertu même du droit naturel, on détruit ce fondement et l'on construit un système arbitraire. Par le fait même on considère la forme démocratique comme la forme primitive, congénitale à la communauté, directement instituée par Dieu dans toute société civile, bien qu'elle ne soit pas toujours instituée pour demeurer et qu'elle puisse être modifiée selon les exigences du bien commun. »

2° *Ne parlons pas de causalité instrumentale.* — Notre système, beaucoup plus souple que celui de Suarez et de Bellarmin, nous permet d'éviter les graves inconvénients inhérents à une conception de *transmission du pouvoir par le peuple, cause instrumentale de Dieu*. Il s'agit ici, de toute évidence, d'une cause instrumentale proprement dite, et non de cette instrumentalité vague et improprement dite qui est le fait de toutes les causes secondes, lesquelles ne peuvent agir que mues par le concours divin.

La cause instrumentale proprement dite peut être définie : « Une cause qui est élevée par un agent principal de manière à atteindre un effet supérieur à ses énergies natives. » — « L'instrument doit concourir à la production d'un effet qui est au-dessus de lui... Il est incapable de réaliser l'effet : ses énergies natives ne monteront jamais à ce niveau. Il lui faut une vertu d'emprunt qui lui est prêtée d'une manière toujours précaire et dépendante. Sa causalité n'est qu'une influence *communiquée*, par opposition à la vertu propre... [1]. »

Ce rappel très général des principes relatifs à la causalité instrumentale montre bien qu'on ne saurait voir dans le choix du peuple un « instrument » dont Dieu se servirait pour conférer le pouvoir aux gouvernants de l'Etat.

Tout d'abord, si causalité instrumentale il y avait, il ne saurait être question que d'une causalité d'ordre matériel, c'est-à-dire d'une causalité dispositive, le choix du peuple n'atteignant que le sujet auquel est dû le pouvoir, mais non l'entité juridique du pouvoir lui-même. C'est pourquoi, vraisemblablement, notre savant consultant de Belgique nous propose l'exemple de la « cause instrumentale » des fornicateurs provoquant la création d'une âme humaine par Dieu. Son texte portait d'abord : *causa instrumentalis creationis animæ;* mais, en bon théologien qu'il est, il a réfléchi sans doute que c'était un peu fort, et il a intercalé le mot *dispositiva* qui adoucit un peu

[1] E. Hugon, *La Causalité instrumentale en théologie*, p. 9-10.

l'exorbitante prétention d'une cause instrumentale de la création. Il s'est souvenu que la thèse d'une participation instrumentale de la créature à la création elle-même est une erreur philosophique expressément rejetée par l'école thomiste. Quant à la « disposition » introduite dans la matière du corps humain par l'acte générateur des parents, elle n'atteint pas et ne saurait atteindre la substance même de l'âme créée. « *Quædam creantur nulla materia præsupposita,* NEC EX QUA, NEC IN QUA, *sicut Angeli .. et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quædam vero creantur, etsi non præsupposita materia* EX QUA *sint, præsupposita tamen materia* IN QUA *sint, ut animæ humanæ. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari : non tamen quod ad ipsam substantiam creati naturæ actio se extendat.* » (S. Thomas, *De potentia*, q. 3, a. 4, ad 7).

Tout cela est bien étranger au problème de l'origine du pouvoir politique. Néanmoins, la comparaison étant proposée, nous l'accepterons sous le bénéfice des observations précédentes. L'action des parents est ici dispositive, mais nullement instrumentale. C'est toujours la confusion commise par les partisans de la « causalité instrumentale dispositive » entre *dispositionem operari* et *dispositive operari*. Jean de St Thomas en a fait l'observation depuis longtemps : « *Hoc enim multos torsit, putantes quod idem esset apud S. Thomam dispositive operari et dispositionem operari.* » (*De Sacramentis*, p. 214, édit. Vivès).

« *Dispositionem operari*, disait jadis l'*Ami* (1926, p. 62), faire ou produire une disposition, est une locution qui appartient évidemment à la causalité dispositive ; *dispositive operari* est, au contraire, une locution propre à la causalité instrumentale. Tous les philosophes enseignent, en effet, que dans la causalité instrumentale, l'action de la cause principale ne passe pas seulement par l'instrument ; elle sort, à la lettre, de l'instrument : *non transit per instrumentum, sed exit ab instrumento*. Or, pour que l'action de la cause principale sorte de l'instrument, il faut qu'elle y pénètre, il faut qu'elle y trouve comme un point d'insertion, où elle rejoigne l'instrument lui-même, ou plutôt elle se conjoigne à lui, afin de tirer de lui l'action qu'elle veut produire. *Dispositive operari* ne marque rien de plus que l'action de l'instrument, cette action dispositive que la cause principale requiert jusque dans son propre exercice. Ainsi, dans la première locution, *dispositionem operari*, il s'agit d'une disposition objective et extérieure à l'instrument ; dans la deuxième, *dispositive operari*, il s'agit d'une disposition subjective et intérieure à l'instrument. Dans la première, il s'agit d'une disposition opérée ; dans la deuxième, il s'agit d'une disposition opérante... C'est ce qui permet de conclure que, si la locution *dispositionem operari* est une expression de la causalité dispositive, l'autre locution *dispositive operari* n'a rien à voir avec cette même causalité ; elle n'est que l'expression renforcée ou précisée de la seule et simple causalité instrumentale, ou, plus exactement encore, de la condition principale, d'une des conditions prin-

cipales, de la causalité instrumentale. *Instrumentaliter* explique pour ainsi parler la moitié de la causalité instrumentale : la dépendance de l'instrument vis-à-vis de la cause principale. *Dispositive* montre l'autre moitié, celle qui marque, au contraire, la participation de l'instrument jusque dans l'action même où il est instrument ; car là-même, encore une fois, il doit apporter une disposition que la cause principale adoptera, pénétrera et élèvera, pour la conduire à son véritable effet. »

S'il en est ainsi, on voit immédiatement qu'une causalité instrumentale du peuple est nécessairement étrangère à la collation du pouvoir. L'élection populaire crée dans le sujet du pouvoir une disposition, plus exactement un *titre ;* mais on ne saurait dire qu'elle concourt instrumentalement et dispositivement à la collation effective par Dieu du pouvoir. N'oublions pas, d'ailleurs, que le pouvoir résulte dans le gouvernant de la nature même des choses ; et que sa collation ne requiert aucune intervention *positive* de Dieu, cette intervention étant précisément quelque chose de surajouté à la nature.

Pour reprendre l'expression de Léon XIII et de Pie X, le peuple, par un vote explicite ou de toute autre manière conforme aux usages, *choisit* le sujet du pouvoir. Ce choix est le terme d'une action humaine, émanant du peuple comme d'une cause principale et participant de toutes les qualités, mais aussi, hélas ! de tous les défauts dont un choix humain est susceptible. L'action divine n'est pas obligée d'adopter, de pénétrer, d'élever un tel choix — souvent dicté par les passions politiques et humaines les moins avouables — pour le conduire à son véritable effet. Le véritable effet du choix humain est, et est seulement, de *désigner le sujet* à qui appartiendra le pouvoir. Et c'est tout. Ce pouvoir, étant dans la nature des choses, doit toujours être considéré comme existant *en fait* en celui qui le détient effectivement ; et ce pouvoir de fait impose déjà des devoirs aux sujets. Mais le gouvernement de fait n'est pas toujours légitime ; bien plus, le gouvernement légitime ne commande pas toujours légitimement.

Les deux opinions catholiques sur l'origine du pouvoir s'accommodent de ces distinctions :

« La solution favorable et la solution défavorable à la légitimité du régime pourront être soutenues, indistinctement, par les défenseurs de l'un ou de l'autre système, qui prendront seulement des formules différentes pour exprimer les mêmes choses. Admettra-t-on la légitimité du pouvoir établi ? Dans le premier système, on dira que la transmission de l'autorité par le corps social tout entier est certaine et valide ; dans le second système [le nôtre], on dira que le titre humain fondé sur l'intérêt social, qui doit motiver et conditionner l'investiture divine, échappe à toute discussion raisonnable. — Sera-t-on, au contraire, opposé à la légitimité du régime existant ? Dans le premier système, on dira que le consentement national ne présente pas les caractères de liberté, de sincérité, de stabilité, d'unanimité morale, qui invaliderait le droit du régime antérieur. Dans le second système, on dira que les considérations d'intérêt moral et social militent toujours en faveur du régime antérieur et mettent le gouvernement de fait en désaccord avec les exigences du bien commun temporel qui, seules, pourraient rendre authentique et certaine l'investiture divine. » (Y. de la Brière, *loc. cit.*, col. 91-92).

* *

Cette mise au point nous permet de montrer que le problème est mal posé par ceux qui veulent faire de l'élection, de l'hérédité, de la conquête, etc., et pour tout résumer d'un mot, du titre humain indispensable à la désignation du détenteur du pouvoir, *l'instrument de la cause première et universalissime, Dieu.* Sans doute, nulle cause seconde ne peut agir que grâce au concours divin ; mais, encore une fois, la question n'est pas là. Les causes secondes agissent comme causes principales, et dans la désignation du détenteur du pouvoir elles agissent comme telles. Aussi le sujet désigné — qu'il s'appelle Charles VI ou le gouvernement de Front populaire — peut-il présenter des tares regrettables. Mais la désignation de ce sujet n'est pas l'œuvre de Dieu se servant du peuple ou de l'hérédité. Dieu, ayant institué la société politique, y institue naturellement le pouvoir sans intervention nouvelle et positive. C'est en ce sens, et uniquement en ce sens, que tout pouvoir vient de Dieu, que le maître s'appelle Pilate, Néron ou Charles VI [1]. Il reste toujours possible, tout en rendant à César ce qui appartient à César, de discuter les titres de légitimité de tels pouvoirs. Notre opinion est plus souple et se prête facilement à toutes les hypothèses. Celle qu'on a voulu présenter comme l'expression de la doctrine catholique s'embarrasse de beaucoup de difficultés spéculatives et pratiques. En tout cas, elle n'a pas le droit d'accaparer pour elle seule les suffrages des catholiques. Et c'est là l'essentiel de ce que nous avons voulu dire.

Q. — L'action de grâces après la communion, tant prônée par les auteurs spirituels, n'est-elle simplement que de conseil ? Je ne le crois pas. En effet, n'est-il pas de droit naturel, quand on a reçu un bienfait, surtout de l'importance de l'Eucharistie, de prendre le temps d'exprimer sa reconnaissance, et quand on possède chez soi un personnage comme le Christ, de consacrer quelques instants au moins à lui rendre hommage expressément, sauf si des tâches urgentes vous demandent ailleurs : auquel cas on lui rend encore hommage par l'action en accomplissant sa volonté ?

R. — Vous avez cent fois raison ; nous ne voyons rien à reprendre dans aucun des termes qui expriment votre sentiment.

Mais alors, dites-vous, comment justifier les lignes suivantes qu'on lit dans un ancien opuscule : « Rien de mieux que de consacrer quelques instants à l'action de grâces ; mais ce saint exercice est de *conseil* et non pas de *précepte ;* il est de *perfection,* non d'obligation » ?

[1] Est-il besoin de faire observer que la comparaison tirée du caractère épiscopal ne tient pas ? Aussi nous ne nous arrêtons pas à y répondre.

Cette formule est justifiable théologiquement, mais peut induire en erreur ceux qui sont habitués à juger de leurs actes d'après les formules d'une casuistique trop peu soucieuse de tenir compte du fait que la loi de grâce n'est pas écrite principalement dans les livres, mais par l'Esprit-Saint, dans les cœurs.

La formule précitée est justifiable en ce sens que ce qui est obligatoire au sens absolu du mot, étant obligatoire sous peine de péché mortel, l'action de grâces n'est jamais obligatoire et peut être toujours omise sans péché *mortel*.

L'auteur en concluait-il qu'on ne fait jamais de péché *véniel* en omettant son action de grâces? Si oui, ou si quelqu'un de ses lecteurs l'entend ainsi, nous protestons avec vous contre pareille conclusion. De ce que l'action de grâces n'est pas obligatoire, il suit qu'on peut l'omettre pour le juste motif que vous signalez, et aussi que l'impossibilité de rester après la messe pour faire son action de grâces n'est pas une raison de s'abstenir de communier.

Mais, pour les raisons que vous donnez, quiconque s'abstient de faire son action de grâces après la communion, par indifférence, négligence et hors du cas que vous indiquez, commet un péché véniel et se prive des grâces réservées par Notre-Seigneur à ceux qui lui disent merci. Il nous l'a dit lui-même en ne donnant remise des péchés qu'à celui des dix lépreux qui était revenu le remercier de sa guérison.

Il y a plus : si dans l'intimité de l'action de grâces sérieusement faite, le cœur se dilate sous le désir d'une charité plus grande, la grâce sacramentelle peut augmenter tant que dure la présence sacramentelle, tant que les espèces sacramentelles ne sont pas corrompues.

Q. — Je suis dans une Mission. Appelé à une charge très difficile que je me jugeais incapable de remplir, j'ai d'abord refusé, en donnant mes raisons; puis l'évêque insistant, j'ai répondu : « Je ne puis que vous renvoyer à mes raisons ; cependant, afin que les tractations ne durent pas trop longtemps, et pour vous mettre à l'aise en déchargeant ma conscience, je vous dis encore une fois mon désir de rester dans mon poste actuel. Mais si vous ordonnez, j'obéirai de suite. » A quoi Monseigneur a répondu : « Je n'ai pas l'habitude de donner des ordres ; d'ailleurs, tout acte d'obéissance sur un ordre donné est du *réchauffé* offert au bon Dieu. Je vous demande donc pour la troisième fois de monter. » Alors, malgré l'avis de tous mes confrères, j'ai accepté, et l'insuccès prévu s'est réalisé.

Puis-je donner ma démission et exiger qu'elle soit prise en considération ?

R. — Vous avez parfaitement agi au moment de votre nomination, et il convient même de noter que la réponse de Monseigneur, — telle que vous la citez, — n'est pas tout à fait exacte. L'obéissance à un ordre donné, quand le sujet demande cet ordre pour décharger sa conscience, comme dans votre cas, n'est pas « du réchauffé offert au Bon Dieu » ; elle a autant de mérite, et peut être plus, que l'obéissance spontanée en ces circonstances exceptionnelles. Les Constitutions dominicaines, par exemple, permettent à un religieux de refuser la charge de prieur tant qu'elle ne lui est pas imposée par précepte formel.

Quant à votre démission, pouvez-vous exiger actuellement qu'elle soit prise en considération ? *En général,* un missionnaire agissant en esprit de foi, offre sa démission en présentant ses raisons, sans exiger qu'on l'accepte. L'insuccès, même prévu et réalisé, ne suffit pas à lui seul à motiver un changement de poste. Pour justifier ce changement, il faut en outre qu'il y ait actuellement dans la mission, un missionnaire qui soit non seulement plus capable de remplir ce poste, mais encore moins utile au bien de la mission dans le poste qu'il devra quitter que dans celui où il devra vous remplacer. Seul l'évêque, qui voit l'ensemble du diocèse et de ses missionnaires, est qualifié, tant par la grâce d'état que par ses renseignements, pour bien juger de l'opportunité du changement.

Nous avons dit : *en général ;* car l'évêque n'étant pas infaillible en matière d'administration, il peut se faire qu'il soit et vous paraisse manifestement en faute en refusant votre démission. En ce cas, vous pouvez, après l'en avoir averti, porter l'affaire devant Mgr le Délégué Apostolique, si vous en avez un. Si celui-ci confirme la décision de l'évêque, vous n'avez qu'à rester tranquillement à votre poste, en y faisant en conscience ce que vous pourrez, et en acceptant en patience vos insuccès. Il est probable qu'en pareil cas les autres missionnaires disponibles réussiraient encore moins que vous.

Et dans l'hypothèse d'une erreur des deux prélats, à eux la faute et la responsabilité de ses conséquences, à vous le mérite de l'obéissance. Bien plus, même dans le cas où le bien général de la mission aurait à souffrir des conséquences immédiates de l'erreur des deux prélats, ce dommage sera amplement compensé par le mérite surnaturel et le bon exemple de votre filiale obéissance, la discipline étant la grande force de l'armée des missionnaires aussi bien que des autres armées.

Intelligenti pauca. Vous ferez facilement l'application de cette réponse aux autres cas analogues que vous nous proposiez. Obéir en esprit de foi, n'est pas toujours source de succès immédiat quant à l'œuvre extérieure ; mais c'est toujours gain spirituel pour celui qui obéit, et aussi pour la communauté à laquelle il appartient.

Q. — Je lis dans un livre de méditations: « Je suis un reliquaire de la Trinité Sainte. Il n'y a pas... qu'un seul sacrement de Présence Réelle, il y en a deux : l'Eucharistie, le Baptême... Dans l'Eucharistie, l'idée maîtresse est l'idée de sacrifice ; dans le Baptême, l'idée maîtresse est l'idée de présence : Dieu en nous. Le vrai sacrement de Présence, c'est le Baptême. »

Sur ce, je me suis fait quelques réflexions, pour la

forme de ces affirmations, plus que pour le fond, réflexions que je soumets à l'*Ami*.

1° « Reliquaire. » — Ce mot éveille une idée de restes desséchés. Est-il bien choisi ?

2° « Deux sacrements de présence réelle. » — Mais si « présence réelle » veut dire : « grâce sanctifiante », tous les sacrements le sont plus ou moins — Si cela veut dire : « sacrement qui met Dieu en nous ». la Pénitence serait à ajouter. — Si cela veut dire : « Dieu qui vient en nous », il conviendrait, ce semble, d'ajouter la Confirmation J'avoue que ce langage m'a étonné; mais peut être ai je tort ?

3° Je n'avais jamais pensé à considérer la présence comme idée maîtresse du Baptême Je voyais : le lavage de l'âme, la consécration de l'âme à la Trinité, l'ensevelissement dans la mort du Christ et la résurrection dans sa résurrection, l'incorporation au Christ, mais en vertu de la communion future, au moins par vœu implicite. Ai-je assez de cela ? Dois je ajouter l'idée de présence, ou plutôt remplacer cela par l'idée de présence ?

4° Le caractère baptismal peut coexister avec le péché mortel. Que devient l'idée de présence en ce cas ?

R. — Il s'agit, entre votre conception et celle du livre de méditations, beaucoup plus d'une question de forme dans les affirmations que de fond dans la doctrine. Vous l'avez senti vous-même. Il ne s'ensuit pas que tout soit parfaitement exprimé dans le livre et que votre façon de dire soit exempte de toute imperfection. Tâchons de mettre les choses au point.

1° Tout d'abord le mot « reliquaire » vous déplaît. Ce n'est qu'un mot sans doute ; mais ce mot éveille « une idée de restes desséchés », et vous vous demandez s'il est bien choisi. — Nous ne partageons pas votre appréhension : le mot *reliquaire* présente ici un sens spirituel qui saute aux yeux et dissipe votre inquiétude. Ne soyez pas plus difficile que Bossuet dans son *Panégyrique de S. Gorgon :* « S. Gorgon, en mourant, a laissé une certaine odeur de sainteté sur la terre, que l'Eglise ne manque point de rafraîchir tous les ans. C'est là sans doute ce qui nous en est demeuré de meilleur. Nous ne pouvons pas appeler ces précieux restes les reliques de son corps, mais nous ne nous éloignerons pas de la raison, quand nous les nommerons *les reliques de sa sainteté*. Ce sont celles [là que] je m'en vais vous produire dans ce discours : *conservez-les dans vos cœurs comme dans un saint reliquaire...* » Et, dans son *Panégyrique de S. François de Paule,* il reprend la même image : « Ce sont les *reliques de son âme*. Baisons ces précieuses reliques, enchâssons-les dans nos cœurs, *comme dans un saint reliquaire*[1]. » Bien que ces deux panégyriques soient des œuvres de jeunesse, nous pouvons cependant faire confiance à Bossuet et admettre qu'il a su employer une expression bien choisie.

Toutefois votre remarque contient une nuance de vérité. Un « reliquaire » suppose une « relique », donc un reste de quelque chose appartenant au passé : ce qu'on traduit par « restes desséchés. » Sous cet aspect, la figure oratoire employée par Bossuet se tient. Comme la Trinité n'appartient pas au passé, mais à l'éternité toujours présente, la figure employée par le livre de méditations est moins logique et apparaît quelque peu forcée.

2° Avant de répondre à vos deuxièmes remarques, il importe de souligner le point de vue du livre de méditations : « Il y a, dit-il, deux sacrements de présence réelle : l'Eucharistie, le Baptême. » Le mot « présence » est entendu, des deux côtés, dans un sens propre et cependant nettement différent dans un cas et dans l'autre. Dans l'Eucharistie, il s'agit de la présence réelle du corps et du sang de Notre Seigneur sous les espèces et grâce aux espèces sacramentelles. Dans le baptême, il s'agit de l'habitation réelle de la Trinité dans l'âme juste. Nous avons jadis expliqué (1926, p. 248) la différence de l'une et de l'autre présence. On voudra bien s'y reporter.

Ce qui saute aux yeux en étudiant le texte soumis à notre appréciation, c'est que l'auteur de la méditation envisage la présence sacramentelle du corps de Jésus indépendamment de l'usage qu'en peut faire le communiant. C'est là vraisemblablement l'explication de sa remarque : « Dans l'Eucharistie, l'idée maîtresse est l'idée de sacrifice. » C'est, en effet, par le sacrifice de la messe que se réalise la présence réelle, et le sacrifice de la messe lui même n'a de valeur que par le sacrifice de la croix auquel il se réfère. Est-ce là toutefois « l' » idée maîtresse de l'Eucharistie ? Cela dépend du point de vue où l'on se place

Dans le baptême, dit-on, l'idée maîtresse est celle de présence, c'est-à-dire, comme on l'a expliqué, de la présence spirituelle dans l'âme *justifiée* des trois personnes de la Sainte Trinité. L'explication de cette « idée maîtresse » serait assez difficile à préciser. Peut être l'auteur du livre de méditations a-t-il voulu concentrer sur le baptême la présence intérieure de la Trinité dans l'âme justifiée, précisément parce que la justification est normalement conférée à l'homme par le baptême. Mais l'observation faite par notre correspondant demeure parfaitement exacte : à ce point de vue, tous les sacrements sont *plus ou moins* sacrements de la présence.

Plus ou moins, soulignons nous ; car, s'il fallait ici donner la préférence à un sacrement, ce serait, à coup sûr, au sacrement de l'Eucharistie. L'*Ami* s'est déjà expliqué à ce sujet ; lisez l'article du 17 nov. 1932, p. 793, dont voici le passage principal : [Dans l'union de l'âme à Jésus par l'Eucharistie], « c'est beaucoup plus l'union spirituelle qu'il faut prêcher, l'union dont le nœud est la grâce sanctifiante. L'union sacramentelle — qui comporte, pendant la fugitive durée où elle s'opère, la présence substantielle de Jésus en nous — n'est que le symbole et la cause de l'union spirituelle que commence la grâce, que consommera la gloire *Sans doute, tous les sacrements confèrent ou augmentent en nous la grâce; mais seule l'Eucharistie est la source de cette grâce en tant que perfectionnement de la vie spirituelle et principe d'une union plus par-*

[1] *Œuvres oratoires*, édition Lebarq, t. I, p. 33 ; t. II, p. 43

faite avec Dieu (S. Thomas, IIa, q. 79, a. 1, ad 4). *Et ainsi la communion sacramentelle est vraiment le dernier mot de tout dans l'économie des sacrements en vue de notre vie spirituelle consistant essentiellement dans l'union de l'homme à Dieu.* » (P. 795, 1re col.).

3o Vous pouvez donc considérer le baptême comme « le lavage de l'âme », « l'ensevelissement dans la mort du Christ », « la consécration de l'âme à la Trinité », « la résurrection dans la résurrection du Christ » ; toutes ces expressions manifestent la signification du *rite* baptismal. Ajoutez « l'incorporation au Christ », si vous considérez plus spécialement l'*effet* du baptême ; insistez même sur la nuance que vous donnez à cette incorporation, « en vertu de la communion future, au moins par vœu implicite », puisque, comme nous l'avons expliqué avec Billot, en 1926, « le baptême commence dans l'âme l'effet que parachève l'Eucharistie », de telle sorte que « celui qui possède la grâce baptismale est pour ainsi dire porté vers l'Eucharistie par la tendance naturelle du baptême, et *bien qu'il soit incapable d'un désir proprement dit, le baptême constitue en lui une sorte de désir par rapport au corps du Christ* » (p. 704) Et, par là même, vous devez ajouter l'idée de « présence surnaturelle de Dieu » dans l'âme du baptisé.

4o Mais il va sans dire que cette idée de présence est attachée à la grâce, — ce que les théologiens appellent *res sacramenti*. — Si le sacrement n'obtient pas son plein effet, en raison d'une fiction dans le sujet, s'il ne produit que son effet premier, *res et sacramentum,* le caractère, il ne peut plus être question de présence de la Trinité dans l'âme. Mais le livre de méditations n'envisageait pas cette hypothèse.

Q. — En quel sens faut-il entendre ces paroles de Salvien : « *Nulli beatiores sunt quam qui hoc sunt quod volunt* » ?

A priori, l'homme qui réalise toujours ses désirs, ses volontés, n'est pas nécessairement heureux ; souvent même il est malheureux et puni. Exemples : l'orgueilleux, l'ambitieux, l'avare, l'impudique, etc., qui réussissent à atteindre leurs vouloirs, ne sont heureux qu'un instant, celui où ils atteignent leur but. Mais après, sont-ils réellement heureux ?

Ne trouvez-vous pas que l'homme vraiment heureux est celui qui obéit à sa conscience, au devoir, à ses chefs, aux commandements ?

Il me semble que la phrase de Salvien, pour être intelligible, devrait se terminer ainsi : ... *quam qui hoc sunt quod* DEBENT ESSE.

R. — Rassurez-vous, cher confrère ; c'est tout à fait là le sens de la phrase de Salvien. Il faut la replacer dans son contexte.

Voici tout le passage intéressant, extrait du *De Gubernatione Dei,* l. I, n. 2 *(P. L.,* t. 53, col. 31 32).

Salvien entend démontrer la perfection du gouvernement divin. A quoi bon chercher, dit il, des témoignages divins en faveur d'une vérité aussi claire ? On objecte sans doute que Dieu n'intervient pas en ce monde pour punir les méchants et protéger les bons : les bons sont dans la pauvreté, les méchants dans l'abondance. Au point de vue chrétien, l'objection n'a aucune valeur, car, en ce qui concerne les *bons chrétiens,* « il ne faut en rien les plaindre s'ils ne sont pas riches et heureux, et il faut plaindre beaucoup moins encore les *saints.* Si malheureux qu'ils puissent paraître aux yeux des ignorants, ils ne peuvent cependant, en réalité, qu'être heureux... Chacun n'est malheureux que dans la mesure où, non les autres, mais lui-même s'estime tel. Aussi la fausse appréciation d'un étranger ne peut rendre malheureux ceux qui sont vraiment heureux selon leur propre conscience. Personne, à mon avis, n'est plus heureux que celui qui agit conformément à sa propre pensée et à son propre désir. Les religieux sont dans l'humilité, mais ils le veulent ; ils sont pauvres, mais leur pauvreté fait leur joie ; ils sont sans ambition, mais ils repoussent toute brigue ; ils sont sans honneurs, mais ils fuient les honneurs ; ils pleurent, mais leurs larmes les remplissent d'allégresse ; ils sont infirmes, mais leur infirmité même les réjouit. N'est-ce pas S. Paul qui a dit : « C'est lorsque je suis faible que je suis fort » ? (II Cor., XII, 10). Et ce n'est pas à faux qu'il portait ce jugement sur lui-même, lui à qui Dieu avait parlé ainsi : « Ma grâce te suffit ; car la force éclate davantage dans la faiblesse. » *(Ibid.,* 9).

« Nous n'avons donc pas à nous plaindre d'être affligés d'infirmités, puisque c'est pour nous une source de vertus. Quel que soit le sort de celui qui est vraiment religieux, il doit être dit heureux, car même au milieu des épreuves les plus dures, des peines les plus affligeantes, *personne n'est plus heureux que celui qui est ce qu'il veut être.*

« Sans doute, il y en a d'autres qui recherchent les satisfactions honteuses et impures : selon leur propre opinion, ils sont heureux, parce qu'ils obtiennent ce qu'ils veulent. En réalité, ils ne sont pas heureux, parce que ce qu'ils veulent, ils n'auraient pas dû le vouloir : *re tamen ipsa beati non sunt, quia quod volunt, nolle debuerant.* »

Donc, accord parfait entre Salvien et vous.

Q. — L'*Ami* voudrait-il donner des précisions sur les trois évêques d'Utrecht : origine, doctrine, etc. ?

R. — La question vise évidemment ce qu'on appelle le schisme janséniste et vieux-catholique de Hollande, schisme qui a à sa tête l'archevêque d'Utrecht [1] et les évêques de Deventer et Haarlem. Voici brièvement l'origine, la doctrine et la situation actuelle de ce petit groupe de fidèles séparés de l'unité romaine.

I. ORIGINE. — A l'époque où la France ne les supportait plus, les principaux jansénistes, Antoine Arnauld et Quesnel, se réfugièrent en Hol-

[1] Depuis 1853, date du rétablissement de la hiérarchie en Hollande, il y a un archevêque catholique à Utrecht et des évêques à Bois le-Duc, Breda, Haarlem et Ruremonde.

lande et y propagèrent leurs doctrines. Arnauld avait trouvé, en 1682, un accueil bienveillant auprès de l'oratorien Jean de Néercassel, vicaire apostolique d'Utrecht, qui lui confia la formation de ses meilleurs jeunes prêtres et étudiants en théologie, au béguinage de Delft. Un de ceux-ci, Pierre Codde, oratorien, succéda en 1688 à Néercassel, comme vicaire apostolique d'Utrecht. Il avait si bien profité des leçons d'Arnauld que le pape Clément XI le déposa de sa charge en 1704, à titre de janséniste notoire. Après sa mort, en 1710, ses partisans ne reconnurent point les nonces nommés par Rome, mais se rattachèrent au *Vicariat* d'Utrecht dont les membres, presque tous jansénistes, s'étaient constitués en Chapitre métropolitain.

Ce Chapitre consomma le schisme en élisant archevêque d'Utrecht Cornelius Steenhoven (27 avril 1723). Celui-ci trouva un prélat consécrateur en la personne de Dominique Varlet, évêque missionnaire, coadjuteur de l'évêque de Babylone. Le pape Benoît XIII eût beau déclarer l'élection de Steenhoven invalide et sa consécration illicite ; il eût beau excommunier l'archevêque, ses électeurs et son consécrateur ; le prétendu Chapitre continua à élire des successeurs à Steenhoven et Varlet à les sacrer. Pour assurer l'avenir du schisme, Meindaerts, troisième successeur de Steenhoven, songea à pourvoir de titulaires deux anciens sièges épiscopaux. Il choisit lui-même et sacra un évêque pour Haarlem (1742) et un autre pour Deventer (1758) : actes que Benoît XIV frappa d'une censure ecclésiastique spéciale.

A partir de cette époque les trois sièges schismatiques ont eu une succession non interrompue d'évêques. Ceux-ci communiquaient leur élection au Saint-Siège et lui demandaient des lettres de communion, et chaque fois le Souverain Pontife répondait par une nouvelle excommunication.

II. Doctrine. — Les schismatiques d'Utrecht regardent comme une injure la qualification de jansénistes. D'après eux le Jansénisme n'a jamais existé : Jansénius n'ayant fait qu'enseigner la pure doctrine de S. Augustin, qui est celle de l'Eglise. Ils s'intitulent et sont appelés officiellement *Vieux-Catholiques Romains*. Nous dirons pourquoi.

En fait, ils ont adopté les théories de l'*Augustinus* sur la grâce ; ils regardent encore comme la vérité les propositions de Quesnel sur la grâce irrésistible et sur le salut infaillible de « ceux que Dieu veut sauver par Jésus-Christ, » et leur journal, le *Oud-Katholick* répète volontiers ce que leurs ancêtres de Port-Royal ont dit autrefois sur les cinq propositions, la distinction du fait et du droit, et la bulle *Unigenitus*. On le voit, la doctrine et l'esprit de la secte sont fidèlement conservés.

D'une manière générale ils prétendent adhérer à la foi de l'ancienne Eglise « telle qu'elle est présentée dans les symboles œcuméniques et les discours dogmatiques universellement reconnus de l'Eglise indivise des dix premiers siècles » *(Acte d'union avec les Vieux-Catholiques d'Allemagne et de Suisse*, 24 sept. 1889). Ils rejettent, des Conciles postérieurs, toute décision dogmatique ou disciplinaire qui leur semble en désaccord avec la doctrine de l'Eglise primitive. Ils repoussent notamment les Bulles *Unigenitus*, *Auctorem fidei* et *Ineffabilis*, le *Syllabus*, les décrets du Concile du Vatican « sur l'infaillibilité et l'épiscopat universel ou la souveraine puissance ecclésiastique du Pontife romain. » Pour eux le pape n'a qu'une primauté d'honneur : *primus inter pares*. Aussi leurs évêques en ont toujours appelé, des sentences pontificales qui les frappaient, au futur concile œcuménique. En tout cela ils sont les disciples fidèles des canonistes gallicans Fébronius et Van Espen, et les imitateurs des appelants de la Bulle *Unigenitus*.

Par leurs protestations contre le Concile du Vatican ils ont attiré à eux les Vieux-Catholiques d'Allemagne. C'est l'évêque de Deventer qui a donné la consécration épiscopale au premier évêque vieux-catholique, le Dr Reinkens (1873). Plus tard, en 1889, un accord doctrinal et disciplinaire a été conclu entre l'Eglise d'Utrecht et l'Eglise vieille-catholique d'Allemagne et de Suisse. Et ceci explique la dénomination de « Vieux-Catholiques » prise par les schismatiques d'Utrecht.

Depuis leur alliance avec les Vieux-Catholiques les jansénistes d'Utrecht n'ont pas tardé à suivre le mouvement de réforme qui entraîne lentement leur Eglise vers la dissolution et le protestantisme.

La réforme a commencé sous le rapport du célibat ecclésiastique. En 1893 le directeur du séminaire hollandais d'Amersfoort déclarait possible une dérogation à l'ancienne coutume du célibat. On pourra lire dans l'*Ami* de 1923 (22 mars, p. 189-190) une lettre pastorale des trois évêques jansénistes où ils suspendent la loi du célibat ecclésiastique, en s'excusant presque de l'avoir gardée si longtemps.

Dans le domaine liturgique, ils ont commencé, depuis 1889, à substituer la langue vulgaire au latin pour les offices et la messe. En 1899 l'évêque de Deventer a célébré la messe entière en hollandais, utilisant une traduction faite par lui qui se ressent d'influences protestantes.

III. Etat actuel. — Trois évêques gouvernent cette petite Eglise. L'archevêque d'Utrecht, élu par le Chapitre, revendique les droits de métropolitain ; l'évêque de Haarlem est élu par tous les membres de son clergé ; l'évêque de Deventer, considéré comme coadjuteur de l'archevêque, est nommé par lui.

Les prêtres sont formés au séminaire d'Amersfoort, qui est à la fois un grand et petit séminaire. Cet établissement, fondé en 1725, comptait en 1905 12 petits séminaristes et 4 étudiants en théologie. En 1907 le clergé comptait 31 prêtres, presque tous occupés dans les 28 paroisses que forment les neuf ou dix mille adhérents du schisme d'Utrecht.

Cette Eglise est officiellement reconnue par l'Etat, qui depuis 1853 lui vote un budget annuel de 11 900 florins.

Notons encore qu'en dehors des Pays-Bas l'archevêque d'Utrecht administre directement deux paroisses : l'une dans l'île de Nordstrand, à l'ouest du Sleswig-Holstein, l'autre à Paris, boulevard d'Italie, 17, ouverte en 1893, pour les Vieux-Catholiques de la capitale, sur la demande réitérée de l'ex-Père Hyacinthe Loyson.

Les évêques nommés depuis 1900 ont renoncé à communiquer avec Rome et à lui signifier officiellement leur nomination et leur sacre. Il y a donc peu d'espoir que ce petit groupe d'égarés rentre de sitôt dans l'unité catholique.

Q. — Une discussion très animée a eu lieu entre plusieurs confrères. Elle avait pour motif les fruits objectifs du saint sacrifice de la messe en tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire.

Nous étions d'accord pour distinguer avec les théologiens un quadruple fruit du sacrifice, correspondant aux quatre classes d'offrants ou du moins de participants à ce sacrifice et qui sont :

1° *Pour le prêtre qui célèbre :* un fruit très spécial, *specialissimus*, en raison de son ministère, indépendamment de ses dispositions supposées normales ;

2° *Pour ceux qui font dire la messe :* un fruit principal, « ministériel », comme l'appellent les théologiens ; car le prêtre peut librement appliquer à la personne qu'il nomme devant Dieu ce qu'on appelle son « intention de messe » ;

3° *Pour l'ensemble des fidèles :* un fruit général et universel, en vertu de la communion des saints et parce que le sacrifice de la messe est le sacrifice de toute l'Eglise ;

4° *Pour chacun des fidèles* qui entendent la messe : un fruit spécial, correspondant à leur participation spéciale et externe au sacrifice.

C'est l'étendue de ce dernier fruit qui a été l'objet d'un désaccord.

Pour moi, je serais porté à soutenir que tout fidèle — *s'il remplit les conditions indiquées par le Concile de Trente* — peut obtenir le pardon de ses péchés *même les plus graves*, avec évidemment l'obligation de les accuser, comme on l'enseigne à propos de l'acte de contrition parfaite.

Voici en effet ce que le Concile a défini dans la session XXII, chap. 2 : « *Et quoniam in divino hoc sacrificio quod in missa peragitur,* IDEM *ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis cruente seipsum obtulit,* DOCET SANCTA SYNODUS *sacrificium istud vere* PROPITIATORIUM *esse, per ipsumque fieri ut, si cum* VERO CORDE *et* RECTA FIDE, *cum* METU *et* REVERENTIA, *contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus,* MISERICORDIAM *consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus, Dominus gratiam et donum pœnitentiæ concedens* CRIMINA *et* PECCATA *etiam* INGENTIA DIMITTIT... »

Canon 3 : « *Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti,* NON AUTEM PROPITIATORIUM, *vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis,* PRO PECCATIS, *pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere,* A. S. »

Donc le sacrifice de la messe est un sacrifice vraiment propitiatoire, à tel point que si l'on remplit les conditions indiquées *(cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia)*, Dieu accorde la grâce et pardonne nos crimes, nos péchés les plus grands : *gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit.*

De plus, S. Thomas semble autoriser cette conclusion, puisqu'à propos de l'Eucharistie il écrit : « *...Si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius sacrificii... et* PECCATA MORTALIA *in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis impetrat.* » (Cité par Billot, *De Sacramentis*, t. I, p. 618 ; ou édition de 1924, p. 640).

Pouvons-nous donner à nos fidèles cet enseignement et ainsi les encourager à participer au saint sacrifice de la messe ?

En raison de son importance dogmatique et cultuelle, je serais heureux de connaître l'avis de l'*Ami du Clergé*.

R. — L'*Ami* ne peut être ici d'un avis différent de l'Eglise, si bien exprimé par le concile de Trente. Mais, avant de présenter cet avis dans toute sa lumière et sa simplicité, il convient tout d'abord de proposer une rectification de forme, plutôt que de doctrine, dans l'exposé des fruits du saint sacrifice de la messe. Nous dirons ensuite comment il faut comprendre la rémission des péchés, même graves, par le saint sacrifice.

I. LES DIVERS FRUITS DU SAINT SACRIFICE. — Notre correspondant en énumère quatre, et cela pourrait peut être produire quelque confusion.

En énumérant *quatre* fruits de la messe, il suit sans doute l'exposé de Cappello *(De Sacramentis,* t. I, n. 577-580). Ce sont les expressions mêmes de ce théologien qu'il emploie. Mais, pour que nos lecteurs ne soient pas déroutés, il est bon de rappeler que la plupart des auteurs ne distinguent que trois fruits : un fruit *général,* commun ou universel, qui s'applique à tous les membres vivants et défunts de l'Eglise ; un fruit *spécial,* moyen ou ministériel, qui s'applique à certaines personnes ou à certaines intentions pour lesquelles le prêtre veut offrir la messe ; enfin le fruit *très spécial*, réservé en principe au prêtre célébrant.

Notre consultant appelle, avec Cappello, « fruit spécial » celui qui est réservé à ceux qui participent *activement* à l'offrande du saint sacrifice, quoique d'une façon secondaire (diacre, sous-diacre, servants de messe, assistants). La plupart des auteurs considèrent que ce fruit est en réalité une participation plus considérable au fruit général ou universel : *fructus specialis,* dit Cappello, *a plerisque sub generali comprehensus* (n. 578). Hervé le rapporte au fruit *très spécial* (t. IV, édit. 1937, p. 145).

Tout cela soit dit, non pour prendre en défaut les formules de notre consultant, mais pour mettre au point les divergences d'expression qui séparent les auteurs et qui ne manqueraient pas de provoquer quelque étonnement même chez les lecteurs les plus avertis.

II. COMMENT LA MESSE OPÈRE-T-ELLE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS ? — Notre consultant cite S. Thomas et le Concile, comme si leurs textes démontraient que la messe est un moyen direct de rémission des péchés. Ce serait — du moins semble-t-il l'affirmer — un moyen parallèle à la contrition parfaite obtenant de Dieu la rémission des péchés, même les plus graves, sous la condition toutefois de les accuser ensuite.

C'est là une mauvaise interprétation des textes.

« En tant que propitiatoire, le sacrifice de la messe tend à effacer les péchés, à détourner les maux communs et privés que Dieu voudrait infliger aux hommes comme châtiments ; à écarter les peines bien plus terribles encore de l'ordre spirituel, que Dieu, dans sa justice, a décrété d'infliger au pécheur, à moins d'être apaisé à son sujet...

« Dieu, justement indigné à cause des péchés commis, refuse au pécheur les secours plus abondants, qui l'amèneraient à résipiscence. Mais, par l'offrande du sacrifice, Dieu est apaisé et confère des secours *par lesquels l'homme pécheur est amené à la pénitence :* INDIRECTEMENT, en vertu de la propitiation qui apaise la colère divine et ôte ainsi l'empêchement aux grâces plus abondantes ; DIRECTEMENT, en vertu de l'impétration, qui sollicite immédiatement Dieu de concéder ces secours...

« Il faut de plus noter que le sacrifice de la messe *remet les péchés, non immédiatement, mais médiatement, en tant qu'il obtient au pécheur des grâces qui provoquent en son âme de pieux mouvements, la disposant à obtenir ré mission des fautes commises .. Et cela ne vaut pas seulement pour les péchés mortels, mais pour les fautes vénielles,* selon une opinion autrefois considérée comme plus commune, aujourd'hui admise de tous. Aucune raison théologique, valable en effet, ne peut être apportée pour interpréter le canon du concile de Trente dans un sens différent pour les péchés mortels et pour les péchés véniels » *(Dict. de Théol. cath ,* t. x, art. MESSE, col. 1302 1303).

Il suffit de lire attentivement les textes cités par notre consultant, pour s'apercevoir que cette doctrine d'une rémission médiate s'impose. La messe nous obtient la grâce de la contrition et, *par la contrition,* la justification. S. Thomas dit expressément que la messe efface les péchés mortels *non sicut causa proxima, sed* IN QUANTUM GRATIAM CONTRITIONIS IMPETRAT.

Et le Concile explique que Dieu remet les péchés même énormes *gratiam et donum* PŒNITENTIÆ *concedens.*

Tout cela est fort clair et ne souffre aucune discussion.

Q. — Au cours d'une mission, j'ai été étonné d'entendre un prédicateur émettre du haut de la chaire, dans une instruction sur le Christ, cette déclaration donnée comme une vérité incontestée et incontestable : « Celui qui accomplit un acte héroïque de charité, comme celui de sacrifier sa vie pour sauver celle d'un autre, se trouve justifié par ce geste, fût-il païen, éloigné de toute idée religieuse et chrétienne. S'il venait à mourir dans l'accomplissement de ce geste héroïque, Dieu ne le damnerait pas, quels qu'aient été ses actes antérieurs. »

Après l'instruction du prédicateur, je lui ai exprimé mon étonnement au sujet d'une telle affirmation et lui ai dit que je n'acceptais pas cette proposition comme une vérité de la morale évangélique

Le missionnaire a soutenu son affirmation, qu'il a bien voulu appuyer des preuves suivantes :

1° *La parole de Jésus aux élus :* « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, etc... » ; et celle qu'il a adressée aux réprouvés : « J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, etc... » ; et, aux uns et aux autres : « En vérité, toutes les fois que vous l'avez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.. »

2° *La parabole du bon Samaritain.*

3° *Le salut du bon larron.*

D'après le prédicateur, les Samaritains étaient de vulgaires idolâtres. Et cependant la Samaritaine, au puits de Jacob, dans sa réponse à Jésus, parle de « nos pères », c'est-à dire d'Abraham, Isaac et Jacob.

Si l'on admet la proposition du missionnaire, la foi ne s'en trouvera-t-elle pas diminuée ? Il semblerait alors qu'elle ne fût pas nécessaire au salut. Or S. Paul en fait strictement, dans sa définition, le fondement de l'espérance et Jésus a dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » [de valable aux yeux de Dieu]. « Sans la foi, est-il déclaré dans la Sainte Ecriture, il est impossible de plaire à Dieu. » Le missionnaire ne faisait pas état de la foi probable du bon Larron en la puissance de Jésus et à l'endroit de son royaume éternel.

Que deviennent, dans l'hypothèse où le sentiment du prédicateur serait la vérité, le mérite de la foi et les avantages d'une vie religieuse passée dans la pratique du culte extérieur et intérieur, dans l'exercice des vertus chrétiennes ordinaires, en dépit de l'indifférence presque universelle, malgré le mépris, les moqueries, les insultes, parfois même l'hostilité, les menaces, les mauvais traitements des athées, des impies, des païens ? Tous ces mécréants pourraient donc, le cas échéant, d'un acte héroïque de dévouement en faveur de l'un des leurs, forcer la porte du paradis ? Je croyais jusqu'ici que seuls les païens, témoins des miracles opérés par les martyrs, saisis d'admiration à la vue de leur patience et de leur joie, touchés surtout par une grâce divine, qui s'étaient déclarés chrétiens et avaient subi le sort du chrétien, avaient pu seuls obtenir au prix de leur vie terrestre la justification de leurs âmes et la couronne éternelle. Mais les martyrs, au milieu de leurs tourments, ne cessaient de proclamer les vérités pour lesquelles ils versaient leur sang.

J'attends avec confiance la lumière qui viendra de l'*Ami*, dans la plus complète impartialité, trancher définitivement une question sur laquelle se manifeste une totale opposition entre ma manière de penser et la conviction du prédicateur. Je sais toutefois que Notre-Seigneur est venu sauver tous les hommes ; mais j'ai toujours cru qu'il y avait mis une condition, à savoir, qu'ils s'instruisissent des vérités de la foi et qu'ils crussent en Lui. Autrement, il n'y aurait pas un si grand besoin de missionnaires et de prédicateurs.

R. — Avant d'aborder le fond même du débat, deux observations préalables.

Tout d'abord, l'*Ami* n'a jamais la prétention de « trancher définitivement une question discutée. » Le rédacteur qui prend la plume pour vous répondre, cher confrère, est un homme comme vous, tout à fait faillible, et c'est précisément parce qu'il a conscience de toutes les difficultés auxquelles il peut se heurter qu'il hésite parfois à répondre, et que souvent il fait attendre sa réponse. C'est donc un modeste avis qu'il formulera, en s'efforçant toutefois de le justifier par les meilleures considérations théologiques.

Ensuite, une remarque au sujet du trait final que vous décochez au missionnaire. Le grand besoin de missionnaires et de prédicateurs est dû,

dites vous, à la condition posée par le Rédempteur au salut des hommes, à savoir, que les hommes soient instruits des vérités de la foi pour pouvoir croire en Jésus. — Le trait est, en substance, juste ; néanmoins il faut éviter d'en exagérer la portée. D'un côté, il ne faut pas dire que l'apostolat missionnaire est *absolument nécessaire* pour le salut des infidèles ; d'un autre côté, il serait téméraire d'avancer que l'apostolat missionnaire n'est pas tant une question de vie ou de mort qu'une question de plénitude de vie pour les infidèles. On se souvient d'une polémique dont l'*Ami*, en 1933, a souligné les traits les plus accusés (p. 753 755). La vérité semble être dans un juste milieu, et le P. Hugueny a bien résumé l'opinion traditionnelle en écrivant : « L'apostolat missionnaire est une question de vie ou de mort pour le plus grand nombre des infidèles, et de plénitude de vie pour tous. » *(Revue thomiste*, 1933, p. 559 560).

* *

Cela dit, empressons-nous de déclarer à notre correspondant qu'il est impossible de trancher le débat simplement par un *oui* ou par un *non*.

Aussi bien, les deux thèses en présence ne s'opposent pas absolument L'une — la vôtre — se meut dans le domaine des principes. L'autre — celle du missionnaire — se cantonne dans l'appréciation d'un fait. Si la doctrine est immuable, l'interprétation d'un fait peut toujours être discutée.

Reprenons tout d'abord votre thèse à vous, censeur rigide.. mais logique.

Vous avez raison d'affirmer que la foi théologique est *absolument nécessaire* au salut. L'*Ami* a publié jadis, sur ce sujet, un article que vous consulterez avec plaisir, puisqu'il vous donne raison sur toute la ligne dans le domaine des principes : voyez 1925, p. 353. Ce n'est pas seulement l'Evangile et S. Paul qui proclament l'absolue nécessité de la foi pour le salut ; c'est encore le concile de Trente qui dit expressément que « la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la source de toute justification » ; et, à ce propos, il rappelle le mot de l'épître aux Hébreux : « Sans la foi, impossible de plaire à Dieu. » (Sess. VI, c. 8 : Denz.-Bannw., n. 801).

Ce principe indiscutable une fois rappelé, que penser de l'assertion du missionnaire : « Qui accomplit un acte héroïque de charité, comme celui de sacrifier sa vie pour sauver celle d'un autre, se trouve justifié par ce geste,... fût-il païen, éloigné de toute idée religieuse et chrétienne » ?

La proposition est discutable, mais non pas condamnable. D'après les raisons apportées par le prédicateur pour la justifier, on voit immédiatement qu'un mouvement d'éloquence lui a plus ou moins fait oublier la bonne, la vraie raison qui eût pu rendre son assertion parfaitement orthodoxe. De quelle « charité » entend-il parler ici ? S'il s'agit de la charité surnaturelle — dévouement au prochain par amour, tout au moins implicite, de Dieu, — la proposition est inattaquable. Car personne ne saurait avoir cet amour héroïque du prochain s'il n'a pas au préalable la foi : la foi est le fondement de la charité. Ce qui vous fait douter de ce sens orthodoxe, c'est sans aucun doute la finale : « fût il païen, éloigné de toute idée religieuse et chrétienne, » finale dont la difficulté réelle n'a reçu aucun éclaircissement des explications fournies dans la suite.

Cette difficulté implique un double problème.

Le premier est relatif à la possibilité de la justification d'un païen, éloigné de toute idée religieuse et chrétienne. Le prédicateur a sans doute voulu parler d'un païen qui, jusque-là, aurait vécu éloigné de toute idée religieuse et chrétienne ou qui, du moins, n'aurait jamais explicité cette idée. Il n'a pas dit et n'a pas voulu dire que l'acte de charité héroïque, par lequel ledit païen sacrifie sa vie pour sauver celle de son prochain, ne peut jamais inclure d'une manière au moins implicite un sentiment religieux se rapprochant de l'idée chrétienne et de la charité surnaturelle.

Et c'est là le second problème, qui est l'essentiel même du débat : est-il possible à un homme, surtout à un païen vivant habituellement en dehors de l'influence chrétienne, de faire un pareil acte de « charité » héroïque, sans y être mû par une pensée et un amour d'origine spécifiquement surnaturelle ?

Telle est la question — question de fait — à laquelle il nous est impossible de répondre simplement par un *oui* ou par un *non*.

* *

Les trois preuves apportées par le missionnaire en faveur de son assertion ne prouvent rien ou prouveraient plutôt que la justification prend son point de départ dans une pensée de foi.

« Chaque fois que vous l'avez fait au plus petit d'entre *mes frères...* » suppose que la charité est faite par amour pour le Christ. Et d'ailleurs les meilleurs exégètes enseignent que les exemples pris par Jésus dans la scène du jugement dernier n'excluent pas la nécessité de pratiquer les autres vertus : « Assurément Jésus n'a pas exclu les autres vertus, comme si la bienfaisance seule était nécessaire, mais qui aime assez le Christ pour le secourir dans ses pauvres possède tout dans cet amour. » (M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Matthieu*, p. 487).

L'exemple du Bon Samaritain n'est pas *ad rem*. Notre consultant n'a pas tort de rappeler que les Samaritains n'étaient pas totalement idolâtres et païens. Les Juifs les considéraient comme tels et les méprisaient souverainement. Mais les Juifs exagéraient à coup sûr — et le prédicateur avec eux. Malgré l'importation en Samarie de colons idolâtres, « les vieilles croyances survivaient et elles n'eurent pas de peine à dominer peu à peu les idées idolâtriques des nouveaux colons. » *(Dict. de la Bible*, art. *Samaritains*, t. V, col. 1424).

Enfin, le salut promis au Bon Larron repose sur un acte de foi et de repentir du coupable, converti *in extremis* par l'exemple du Sauveur.

On voit donc, par toutes ces remarques, que pour rester dans le vrai le missionnaire aurait dû plier le fait de la « charité héroïque » du païen donnant sa vie pour sauver celle du prochain, aux exigences de la doctrine catholique : justification, oui, mais conséquemment à une grâce de foi et de pénitence intérieures...

* *

Et l'on peut croire raisonnablement que Dieu accordera une semblable grâce à celui qui fait le sacrifice de sa vie. Qu'on nous permette de rappeler ici quelques passages d'un discours prononcé par le cardinal Billot, au Séminaire Français de Rome, à la suite d'une conférence de M. René Bazin, et publié dans *La France catholique à Rome*, Paris, 1915 (p. 24-27). Il s'agissait des soldats donnant leur vie pour la patrie. Sont-ils par là-même justifiés et comparables aux martyrs ? C'est bien la question controversée entre notre consultant et le missionnaire :

« La mort sur le champ de bataille, pour la cause juste de la patrie... est belle assurément ; elle est glorieuse. Je trouve dans le cantique de Débora cette apostrophe deux fois répétée : *Qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum*, et encore : *Qui propria voluntate obtulistis vos discrimini*, BENEDICITE DOMINO (Juges, v, 2, 9) ; bénissez-en le Seigneur Dieu des armées, car c'est lui qui vous a fait une part si magnifique. Et non seulement elle est glorieuse, cette mort, devant les hommes, mais n'est on pas fondé à espérer qu'elle ait aussi quelque privilège au regard de la vie éternelle ? En effet, je lis au IIe livre des Machabées (XII, 38 46) qu'après la bataille d'Odollam Judas et les siens étant venus relever les corps de ceux qui avaient été tués, ils trouvèrent sous les tuniques de chacun des morts des objets consacrés au culte idolâtrique de Jamnia, chose que la Loi interdisait sévèrement aux Juifs. Et l'écrivain sacré observe qu'il devint alors évident à tous que leur mort avait été la punition de ce péché, car c'était un péché et un péché des plus graves. Mais Judas Machabée va-t-il pour cela désespérer de leur salut ? Non pas, il a la confiance que, malgré tout, Dieu n'avait pas refusé à ces braves qui s'étaient volontairement offerts pour le combat, la grâce suprême de la pénitence et du repentir : il se sent inspiré de penser qu'ils s'étaient endormis, eux aussi, dans la piété, *quod cum pietate dormitionem acceperant* et, ayant fait une collecte où il recueillit la somme de 2 000 drachmes, il l'envoya à Jérusalem afin qu'elle fût employée à un sacrifice pour l'expiation de leur péché et à la délivrance de leurs âmes des peines du purgatoire. Or l'Ecriture, en rapportant ce fait avec éloges, n'y donne-t-elle pas par là-même sa pleine approbation ? Donc, il semble bien qu'il y a toujours — oui, toujours — une place possible à la visite suprême de Dieu au moment suprême qui précède immédiatement la mort, même pour les pécheurs qui n'auraient donné jusque-là aucun signe de résipiscence ; il y en aura une bien plus large encore dans les circonstances, particulièrement propres à émouvoir la divine miséricorde, de la mort sur le champ de bataille. Il semble par conséquent aussi que nous soyons autorisés à accueillir cette consolante pensée que nos pères, nos fils, nos neveux, nos concitoyens, nos petits soldats, tous ces êtres aimés qui sont notre chair et notre sang, qui tombent pour nous défendre contre l'invasion de l'ennemi, que nous ne pouvons, hélas ! ni assister, ni aider, ni consoler en ces cruels et terribles instants, sont alors l'objet d'une providence spéciale de Jésus, notre divin Sauveur ; que des éclairs de grâce traversent ces âmes et les incitent à faire les actes de foi, d'espérance, de charité, de contrition qui, suppléant au défaut des sacrements de l'Eglise, les disposent à la grâce de la réconciliation et du pardon. — Mais de là à dire que le seul fait de tomber consciemment pour la cause juste de la patrie suffit à assurer leur salut, oh ! Messieurs, quelle distance ! Pour dire cela, il faudrait ni plus ni moins substituer la patrie à Dieu, il faudrait avoir oublié ce qu'est Dieu, ce qu'est le péché, ce qu'est le pardon de Dieu. Il faudrait ne plus savoir ce que Notre-Seigneur a dit dans l'Evangile : *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis*. Si vous ne faites pénitence ! cette pénitence dont l'acte essentiel, indispensable, est la condition du pardon, j'entends la douleur et la formelle rétractation du péché en tant que péché, en tant que contraire à la loi de Dieu, en tant qu'offense de Dieu. Non, encore une fois, sans cette pénitence-là, il n'est pour aucun pécheur, dans quelque circonstance que ce soit, de salut à attendre, et le martyre lui-même n'y suffirait pas, si, par impossible, les conditions du martyre se trouvaient jamais réalisées en celui qui, ayant péché mortellement, persévérerait jusqu'à la mort sans contrition du péché commis. »

Il n'y a rien à changer à ce beau texte : une simple transposition suffit pour l'appliquer au cas qui nous occupe.

Missionnaire, surnaturalisez par l'aide de Dieu la « charité héroïque » de vos païens...

Auditeur consultant, ne vous enfermez pas dans les règles rigides des principes, et rendez vous compte que ces principes peuvent être saufs dans les innombrables voies de la miséricorde divine, laquelle ne se laisse jamais vaincre en générosité.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr ROSEROT DE MELIN, Vicaire général de Troyes. — La Cité du Vatican, préface du cardinal Tisserant. — In-8 de XVI-122 p., 16 f. — E. Leroux, 108, boulevard St-Germain, Paris 6e.

Cette superbe brochure, illustrée de nombreux hors-texte, fait partie d'une collection intitulée « Les Etats contemporains ». Elle constitue une excellente mise au point de l'histoire de la question romaine et de sa solution par les accords du Latran.

L'histoire de la question romaine est traitée brièvement, mais avec une parfaite maîtrise du sujet. Mgr Roserot retrace tout d'abord la naissance et le développement des Etats pontificaux, des origines à 1870, date de leur annexion définitive au royaume d'Italie. Il montre ensuite en quoi consiste la question romaine, si douloureusement soulevée par cette annexion, et comment les papes qui se sont succédé sur le trône de S. Pierre l'ont peu à peu acheminée vers la seule solution possible à l'heure actuelle : l'indépendance politique du St-Siège avec toutes les garanties — y

compris la garantie territoriale — nécessaires à cette indépendance.

L'exposé des avantages de l'accord du Latran prend la majeure partie de l'ouvrage (p. 47-96). L'auteur y fait voir comment, par l'organisation temporelle et l'organisation spirituelle de la Cité du Vatican, le « Saint-Siège est mis en possession d'une manière adéquate de tout ce qu'il lui faut pour veiller à la liberté et à l'indépendance nécessaires au gouvernement pastoral du diocèse de Rome — et dans le monde. »

La dernière partie est une description de la Cité du Vatican, et la présente comme la *Civitas sacerdotalis et regia* dont parle S. Léon le Grand.

Les progrès de l'Eglise catholique en Italie « sont le fruit de la conciliation, et les catholiques d'Italie devront bénir à jamais le Pontife qui a mis un terme à la souffrance qu'ils ont éprouvée si longtemps, de voir sans relations entre elles les deux autorités auxquelles ils désiraient pouvoir adhérer de tout cœur. » Ainsi s'exprime Son Em. le card. Tisserant qui indique, dans la préface, pourquoi Mgr Roserot de Melin est qualifié, plus que tout autre, pour expliquer au public français ces heureux effets des accords du Latran.

Ecrits et paroles, par Mgr Grente, évêque du Mans, de l'Académie Française. — Tome I. — In-8 de 225 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

Les dix chapitres qui composent ce tome Ier d'une série nouvelle sont divers, et par les sujets traités, et par la substance des développements, et par le ton même du style. Ce sont dix discours prononcés par l'éloquent évêque du Mans au cours des dernières années.

A son invite, le lecteur se fait pèlerin : au *Grand pardon de Notre-Dame du Puy*, pour écouter l'histoire et les leçons d'un sanctuaire fameux ; *Sous le cloître de Solesmes,* au centenaire de Dom Guéranger, pour entendre exalter délicatement le passé et aussi le présent de l'abbaye bénédictine ; au *Mont Saint-Michel,* pour faire une visite tour à tour pieuse et pittoresque ; à *Nevers,* aux fêtes de sainte Bernadette, pour apprendre ce qui fait la grandeur et la sainteté de la *voyante de Lourdes ;* enfin à Orléans, pour célébrer *Jeanne la Victorieuse.*

Mgr Grente évoque aussi les leçons des siècles passés et des institutions chrétiennes : *Cécile, aux accents des orgues* nous reporte aux temps héroïques ; le XVIIe siècle est représenté par *Ste Louise de Marillac et les premières Filles de la Charité,* ainsi que par *la vie dramatique de M. de la Salle* et l'établissement de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. L'évêque sait encore redire au *Catholique* la *fierté* que doit lui inspirer la foi, et souligne la grandeur religieuse et la valeur sociale du précepte : *Les dimanches tu garderas.*

Les lecteurs de Mgr Grente retrouveront ici les qualités de charme, de délicatesse et d'harmonie qu'ils ont coutume d'admirer dans ses nombreux ouvrages. Une fois de plus, ils constateront que ce n'est pas en marge de son ministère d'évêque qu'il exerce son talent d'écrivain : à ses yeux, en effet, l'art n'est pas indépendant, il est au service de l'apostolat.

Marguerite Aron. — **Les Ursulines.** — In-12 de x-252 p., 15 f. — Paris, Grasset.

Ce volume, le 24e de la collection « Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux », ne constitue pas, sans doute, une histoire complète de la Congrégation des Ursulines : le sujet eût été trop vaste et aurait demandé des recherches documentaires trop considérables. L'auteur a voulu surtout « peindre un portrait », un portrait ressemblant qui montre bien la vie des Ursulines. Il a été brossé en cinq coups de pinceau.

Tout d'abord — comme il se devait — Mlle Aron esquisse la vie de la fondatrice, sainte Angèle Merici, et rapporte brièvement ce que furent les débuts de la « Compagnie de Ste Ursule », si fortement encouragée par S. Charles Borromée (neveu de Pie IV, et non de Paul IV, comme il est imprimé p. 34), qui fut en réalité l'inspirateur et le guide de la branche milanaise — les vraies Ursulines, — tandis que les « brescianes » se développaient parallèlement sous le nom d' « Angélines ».

Quatre siècles d'histoire montrent l'expansion vraiment extraordinaire des Ursulines. A la fin du XVIIe siècle (1684), lorsque le culte d'Angèle Merici devint public, 14 Congrégations sont constituées et, rien qu'en France, plus de 200 monastères abritent des pensionnats et des écoles en pleine activité. Puis ce sont les persécutions de la grande Révolution, avec leurs martyres ; le renouveau du XIXe siècle, qui se clôt, pour la France, par l'expulsion des religieuses et la disparition presque totale des pensionnats. Mais, par compensation, une expansion vraiment mondiale vient donner à l'Ordre une prospérité inconnue jusqu'alors.

L'auteur insiste à juste titre sur l'essence même de la vocation des religieuses Ursulines : l'enseignement. Cette vocation enseignante, une des premières dans l'Eglise, a une sublimité surnaturelle qu'on a parfois trop oubliée, surtout quand il s'agit des femmes ; on a trop négligé en certains cas sa grandeur naturelle et son importance sociale, on s'est peut-être un peu désintéressé de ses problèmes et détourné de son évolution nécessaire dans le temps présent. Aussi Mlle Aron s'efforce-t-elle de montrer comment les Ursulines ont voulu, si l'on ose dire, réhabiliter un idéal de vie religieuse parfois méconnu ; comment, lui ouvrant des voies nouvelles, elles se placent dans l'actualité la plus moderne.

Ce dévouement à l'apostolat enseignant, elles l'ont transporté sur le terrain missionnaire. Dès 1830 les Ursulines de Boulogne-sur-Mer fondent, en Ohio, la maison de Cleveland. Mais c'est surtout à partir de 1880 et dans les trente premières années de ce XXe siècle que l'expansion missionnaire multiplie ses œuvres.

Les diverses Congrégations ursulines, tout en étant unies par les liens de la charité, demeuraient, en fait, indépendantes les unes des autres. Léon XIII, fidèle au programme qu'il réalisa pour les fils de S. François et ceux de S. Benoît, voulut unifier l'Ordre. Le 20 décembre 1898 il avait fait écrire par le cardinal Satolli que « les Ursulines *du monde entier* feraient chose à lui très agréable en s'unissant sous une Supérieure générale avec future résidence à Rome, dans une union *réelle, effective, durable.* » Le dernier acte de son Pontificat (17 juillet 1903) fut le décret d'approbation de l'Union romaine des Ursulines. L'œuvre d'unification fut fixée dans sa forme définitive par le Chapitre général de 1926 : ce fut le Chapitre de l'*unité.* Un certain nombre de Congrégations ne sont pas encore officiellement unies ; toutefois, comme le dit l'auteur en terminant son livre : « Unies ou non officiellement, mais toutes unies par l'appel surnaturel de leurs âmes à concourir au même but, les Ursulines sont dignes de la gratitude et de la confiance des catholiques » (p. 249).

Lieut.-colonel Bugnet. — **Rue Saint-Dominique et G. Q. G.**, *ou les trois dictatures de la guerre.* — In-8 de 332 p., avec 14 gravures hors-texte, 20 f. — Paris, Plon.

Tout n'est pas inédit dans ce livre, car il s'agit de faits en grande partie relatés déjà par d'autres écrivains, en particulier par ceux qui en furent les acteurs : Poincaré, Joffre, Foch, Clemenceau, Painlevé. Ce qui est neuf, c'est la manière dont ils sont présentés ici, c'est l'aspect de la grande guerre qui est dévoilé en ces pages très denses, à savoir, les rapports entre le ministère de la guerre et le G. Q. G. Du fait de la coexistence de deux